Religions du monde syro-mésopotamien : histoire et archéologie

Littérature, religion et idéologie :

Mythes et modèles de récit sur les origines et les fonctions de la royauté et des savoirs dans les traditions cunéiformes

Maria Grazia Masetti-Rouault

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/asr/3723>

DOI : 10.4000/asr.3723

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 113-140

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Maria Grazia Masetti-Rouault, « Littérature, religion et idéologie :

Mythes et modèles de récit sur les origines et les fonctions de la royauté et des savoirs dans les traditions cunéiformes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3723> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3723>

Religions du monde syro-mésopotamien : histoire et archéologie

Maria Grazia MASETTI-ROUAULT

Directrice d'études

Littérature, religion et idéologie : Mythes et modèles de récit sur les origines et les fonctions de la royauté et des savoirs dans les traditions cunéiformes

Introduction

Après avoir étudié l'épopée babylonienne de la création, l'*Enuma Elish*¹, suivant la même perspective de l'interprétation, au cours des séminaires de cette année² nous avons lu et analysé deux textes littéraires mésopotamiens importants, qui discutent le premier de l'origine même de la royauté, et, le second, de la fonction et des pouvoirs de la connaissance, ainsi que de sa transmission, dans le cadre de la religion et de la culture cunéiformes du deuxième et du premier millénaire av. n. è. Il s'agit respectivement de la « légende d'Etana » et du « mythe d'Adapa », qui représentent sans doute des traditions parallèles, ou même alternatives, au discours et à l'idéologie développés, au cours du temps, par les inscriptions royales et par la littérature religieuse et rituelle. Ces deux compositions, attestées en akkadien dès le début du deuxième millénaire et de la période paléo-babylonienne, mais réélaborées au cours du deuxième millénaire jusqu'à l'époque néo-assyrienne, sont

-
1. M. G. Masetti-Rouault, « Compte rendu des conférences de la chaire Religions du monde syro-mésopotamien : 1. Littérature, mythe et idéologie : Mythes et modèles des récits de la création du monde. Lecture de l'*Enuma elish* I, *Annuaire EPHE-SR* 126 (2017-2018), p. 85-102, et Ead., « Compte rendu des conférences de la chaire Religions du monde syro-mésopotamien : 1. Littérature, mythe et idéologie : Mythes et modèles des récits de la création du monde. Lecture de l'*Enuma elish* II, *Annuaire EPHE-SR* 127 (2019-2020), p. 21-38.
 2. Les cours ont été perturbés par la pandémie de coronavirus : une partie des séminaires a eu lieu par vidéoconférence et, d'autre part, les bibliothèques spécialisées ont été fermées, ou d'accès difficile pour les étudiants.

connues, éditées et étudiées depuis longtemps³. Elles ont été prises en considération et exploitées par les assyriologues et les historiens selon des orientations et sous des aspects différents, mettant en évidence les réseaux intertextuels dans lesquels ces récits s'intègrent⁴.

Les connotations variables, entre épopée, mythe, légende ou fable, avec lesquelles ces récits ont circulé selon leurs éditions, les assignant à des typologies littéraires diverses – de celles des savoirs spécialisés et de l'érudition jusqu'à celles des traditions populaires et du folklore – révèlent la difficulté à les interpréter et à les situer avec précision dans le système de la culture mésopotamienne antique. Ces classifications variées expliquent aussi l'effort continu de l'exégèse, ainsi que de la comparaison avec d'autres littératures, et la quantité d'études et de publications qui leur ont été dédiées, même dans des années récentes. D'autre part, les deux récits en question ont continué leur évolution même après la fin des traditions cunéiformes : on retrouve leurs échos dans la littérature hellénistique, grecque mais aussi latine, ce qui en montre, dès leur création, la vitalité et la fonction dans la réflexion intellectuelle et idéologique sur des institutions centrales du monde syro-mésopotamien⁵.

-
3. Cf., pour Etana : J. V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana, a new edition*, Warminster 1985 ; C. Saporetti, *Etana*, Palerme 1990 ; M. Haul, *Das Etana Epos, Ein Mythos des Himmelfahrt des Königs von Kiš*, Göttingen 2000 ; J. Novotny, *The Standard Babylonian Etana Epic*, Helsinki 2001 ; pour Adapa : S. A. Picchioni, *Il poemetto di Adapa*, Budapest 1981 ; S. Izre'el, *Adapa and the South Wind. Language has the Power of Life and Death*, Winona Lake (Indiana) 2001. Pour la version sumérienne du mythe d'Adapa, A. Cavigneaux, « Une version sumérienne de la légende de Adapa », *Zeitschrift für Assyriologie* 104 (2014), p. 1-41.
 4. Voir, pour Etana, G. Selz « Die Etana-Erzählung, Ursprung und Tradition einer der ältesten epischen Texte in einer semitischen Sprache », *Acta Sumerologica* 20 (1998), p.135-179 ; A. Winitzer, « Etana in Eden: New Light on the Mesopotamian and Biblical Tales in their Semitic Context », *Journal of the American Oriental Society* 133/3 (2013), p. 441-465 ; J. Valk, « The Eagle and the Snake, or *anzû* and *bašmu* ? Another Mythological Dimension in the Epic of Etana », *Journal of the American Oriental Society* 140 (2002), p. 889-900. Pour Adapa, G. Furlani, « Il mito di Adapa », *Rendiconti della R. Accademia Nazionale dei Lincei* 6/5 (1929), p.113- 171 ; B. R. Foster, « Wisdom and the Gods in Ancient Mesopotamia », *Orientalia n.s.* 43 (1974), p. 344-354 ; P. Michalowski, « Adapa and the Ritual Process », *Rocznik Orientalistyczny* 41/2 (1980), p.77-82 ; Ph. Talon, « Le mythe de Adapa », *Studi epigrafici e linguistici del Vicino Oriente*, 7 (1990), p. 43-57 ; A. Annus, *The Overturned Boat. Intertextuality of the Adapa Myth and Exorcistic Literature*, Helsinki 2016 ; S. L. Sanders, *From Adapa to Enoch: Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon*, Tübingen 2017.
 5. Cf., par exemple, pour Etana, C. Saporetti, « Dieci appunti dai testi di Etana », *Egitto e Vicino Oriente* 8 (1985), p. 63-71 ; A. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, p. 122 (Etana et Bellerophon) ; A. Annus, « The Folk Tales of Iraq and Literary Traditions of Ancient Mesopotamia », *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 9/I (2009), p. 87-99 ; A. Winitzer, « Etana in Eden » (n. 4) ; pour Adapa, R. Borger, « Die Beschwörungsserie *Bû mēseri* und die Himmelfahrt Henochs », *Journal of Near Eastern Studies* 33 (1974), p. 183-196.

Le public francophone peut remarquer que ces deux textes, traduits dès 1970 par R. Labat et intégrés dans sa présentation des religions du Proche-Orient asiatique⁶ – associés par une structure narrative commune, celle des « mythes d’ascension » –, n’apparaissent pas dans le volume, plus récent, sur la mythologie mésopotamienne de J. Bottéro et de S. N. Kramer⁷, à la différence d’autres recueils et traductions en d’autres langues⁸. Si ces deux assyriologues, spécialistes de l’histoire des religions, ne les ont plus considérés comme des « mythes », cela dépend sans doute du fait que ce sont deux hommes – un berger/roi et un agent rituel/savant/ magicien – qui sont les protagonistes reconnus de ces narrations⁹. Les dieux de la mythologie mésopotamienne sont relégués à des seconds rôles, et montrent d’ailleurs des comportements parfois inattendus ou inexplicables par rapport au reste de la tradition. De ce fait, plutôt que de la mythologie, les deux récits ont été rapprochés des « légendes », des histoires des « rois et héros antiques » écrites hors des modèles stylistiques et idéologiques figés des inscriptions royales – comme par exemple le cycle sumérien d’Aratta¹⁰, ou encore les poèmes et récits sur Sargon d’Akkad et sa dynastie¹¹. La comparaison avec le plus célèbre poème de Gilgamesh – un héros pourtant roi et « sage »¹² –, également absent du volume sur la mythologie de Bottéro et Kramer, n’est pas très productive : malgré des relations évidentes, la haute qualité poétique du discours, et l’intention intellectuelle et philosophique qui le caractérise, ne trouvent pas, dans les récits d’Etana et d’Adapa, des parallèles explicites, sinon dans une éventuelle opposition critique. De manière plus générale, le choix de Bottéro et de Kramer d’exclure de leur recueil des mythes les récits d’Etana et d’Adapa peut relever aussi de leur perception critique de la place que ces textes tiennent dans l’articulation de la culture et de la littérature cunéiforme, qui n’est pas la même que celle des textes mythologiques. D’autre part, la forme hybride, complexe, de leurs structures narratives respectives, qui mélangent, de

-
6. R. Labat, « Les grands textes de la pensée babylonienne », dans R. Labat, A. Caquot, A. Szymer et M. Veyra, *Les Religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970, cf. « Sages et mythes d’ascensions », p. 287-305.
 7. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris 1989.
 8. Cf., par exemple, E. A. Speiser, « Adapa » et « Etana » dans J. B. Pritchard (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*³, Princeton 1969, p. 101-103 (Adapa) et p. 114-118 (Etana) ; S. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, Oxford 1989, p. 182-187 (Adapa) et p. 189-202 (Etana) ; B. R. Foster, *Before the Muses, an Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda, Maryland 2005, p. 533-554 (Etana), et p. 525-530 (Adapa).
 9. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux...*, n. 7, p. 93.
 10. H. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings. The Matter of Aratta*, Atlanta 2003.
 11. J. Goodnick Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, Winona Lake (Indiana) 1997.
 12. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts, Vol I*, Oxford 2003 ; M. G. Masetti-Rouault, « Compte rendu des Conférences de la Chaire Religions du monde archéologique française à Qasr Shemamok », *Annuaire EPHE-SR* 125 (2016-2017), p. 113-137.

façon innovante, des types de composition littéraire différents, peut expliquer leur mise à part. Les deux compositions manquent aussi d'une conclusion claire, explicite, d'un « happy end » pourtant attendu, qui, en tout cas, sera forcément supposé. Dans notre travail, tout en tenant compte de leurs qualités et formes spécifiques, ces textes ont été traités comme des mythes, des narrations dont la structure décrit et interprète les nœuds idéologiques et logiques de situations historiques données, évoluant au cours du temps.

Une partie des difficultés liées à la compréhension et à l'interprétation des récits eux-mêmes dérive de l'état fragmentaire des textes cunéiformes qui les documentent. Cela est évident en ce qui concerne le mythe d'Etana, dont manquent des parties importantes, rendant l'articulation des épisodes incertaine, ainsi que sa fin¹³. L'exploitation de fragments des textes appartenant à la même tradition, parfois rédigés à des époques et dans des versions différentes, non seulement rend possible de comparer les phases de l'évolution des récits, mais aide aussi parfois à la reconstruction même de la séquence des événements, laissant toutefois de l'espace aux doutes et à la critique philologique. Le texte du mythe d'Adapa a été conservé dans un état relativement plus complet, même si, en raison des lacunes, la lecture de certains signes, et de passages entiers, reste parfois incertaine. La publication récente de sa version en sumérien a apporté une confirmation quant aux contenus du récit et à sa signification, permettant de le resituer dans le contexte scribal des institutions intellectuelles et pédagogiques de l'époque¹⁴.

Le mythe d'Etana

L'histoire d'Etana, qui a dû remplir une fonction importante et a connu un succès certain, au regard de la continuité de sa transmission sur plus d'un millénaire, est habituellement comprise comme un élargissement, une explication narrative d'un thème spécifique – les conditions dans lesquelles la royauté a été établie comme moyen de gestion préférentiel de la société –, articulée en une série d'événements extraordinaires. Choisi par la déesse Ishtar, Etana, le premier roi, ne peut pas garantir la continuité de sa dynastie. Pour avoir un enfant, il doit « monter au ciel », où il trouvera une plante magique, aidé dans son entreprise par un aigle, qui va le transporter jusqu'à sa destination. Ce même thème, centré sur la nature et le fonctionnement de l'institution de la royauté, marque le début d'un autre document de grande importance pour l'historiographie mésopotamienne, la « Liste royale sumérienne »¹⁵. La date de sa première composition est débattue,

13. J.V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana*, n. 3, p. 1-3, et cf. p. 12-16.

14. Voir A. Cavigneaux, « A Scholars' Library in Meturan ? With an Edition of the tablet H72 (Textes de Tell Haddad VII) », dans T. Abusch, K. van der Toorn (éd.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretive Perspectives*, Groningen 1999, p. 251-273; Id., « Une version sumérienne » (n. 3); voir aussi S. Milstein, « The Origins of Adapa », *Zeitschrift für Assyriologie* 105 (2015), p. 30-41.

15. Th. Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago 1939 ; P. Michalowski, « History as a Charter. Some Observations on the Sumerian King List », *Journal of the American*

mais située raisonnablement à l'époque de l'empire d'Akkad, vers la fin du troisième millénaire, le texte originel étant considéré comme une célébration du triomphe de la dynastie de Sargon. Toutefois, les versions de cette liste (en sumérien) qui ont survécu jusqu'à nous sont postérieures. Rédigées après la chute de l'empire et la reconstruction d'une unité politique sous le contrôle de la dynastie dite d'Ur III – suivie, dans différentes parties du territoire, par des rois et des états amorites –, ces versions montrent dans leur structure de lourdes interpolations et restructurations des contenus, selon les époques et les lieux de leur édition, en parallèle sans doute avec l'évolution du mythe d'Etana.

Dans la version plus complète de la « Liste des rois », son incipit, la phrase « Lorsque la royauté est descendue du ciel, elle s'est établie à Eridu », affirme formellement l'origine et la nature divine de l'institution, ainsi que son association avec une cité/état spécifique. Sans que la liste n'indique les raisons du déplacement, la royauté change souvent de place et migre ailleurs. L'incipit est suivi en effet par la séquence des noms des premières cités et de leurs rois, indiquant la durée respective des règnes : cinq États différents et huit rois gèrent l'institution sur un total de 385 200 années, jusqu'à ce que le « déluge » mette fin à cette séquence. La liste, dont le contenu n'est pas narratif, ne donne pas d'explication pour cet événement, mais elle enchaîne immédiatement avec le rappel de la (deuxième) descente de la royauté, cette fois à Kish – la même cité où Sargon d'Akkad avait pris le pouvoir et commencé la première construction impériale. Dans la cité de Kish, à l'époque postdiluvienne, la royauté est gérée par une série de douze rois, dont le règne précède celui d'Etana. La plupart de ces rois porte des noms d'animaux¹⁶. L'entrée concernant Etana dans la liste est enrichie par des détails absents pour la plupart des autres rois, qui font état de l'existence d'une mémoire spécifique le concernant. Comme avant lui Dumuzi, roi de Bad-tibira – autour duquel existe aussi une série de mythes et de poèmes¹⁷ –, Etana y est défini comme roi « berger ». Il est « monté aux cieux », et il a « établi l'ordre dans tous les pays » pendant les 1 500 ans de son règne, suivis par les 400 ans du règne de son successeur, son fils Balikh¹⁸. Le mythe d'Etana doit ainsi être lu dans le contexte d'une tradition historiographique antique cohérente, dont la « Liste royale » représente une des manifestations canoniques. Sans avoir aucune valeur documentaire, la citation de son nom dans ce texte atteste, déjà à une époque ancienne, la reconnaissance de son histoire et de son image, connotées selon la même orientation du mythe qui les illustre. Si aucune version sumérienne de ce récit n'est connue, dès le milieu du troisième millénaire, dans l'iconographie de la production glyptique, on peut déjà identifier une scène montrant un homme – sans doute Etana – qui s'envole

Oriental Society 103/1 (1983), p. 237-248 ; J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, Atlanta 2004, p. 55-70, p. 117-125.

16. J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles* (n. 15), cf. p. 120, l. 42-46. 1-19.

17. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 275-337.

18. J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles* (n. 15), cf. p. 120, l. 42-46. 16-22.

chevauchant un aigle, sous le regard de son troupeau¹⁹. Son mythe reflétait donc une orientation idéologique proche de celle créée par la chancellerie de l'empire akkadien, illustrée, par exemple, par la représentation sur une stèle du roi Naram-Sin en attitude d'ascension, marchant sur ses ennemis, et escaladant une montagne vers le symbole de la déesse Inanna/Ishtar dans le ciel²⁰.

Etana et Atrahasis

Toutefois le mythe d'Etana, déjà dans sa première version d'époque paléo-babylonienne, est bâti avec une autre orientation, qui le distingue de la citation comme roi de l'époque postdiluvienne dans la « Liste royale ». En effet, l'incipit, donc le « titre », du mythe situe clairement le récit au début de l'histoire du monde, au moment de la création, lorsque « (les dieux) ont dessinée la cité, ils ont placé ses fondations... ». Les divinités réalisent que quelque chose manque dans l'organisation du système mis en place pour l'humanité – justement la royauté, qui puisse en organiser la vie. L'analyse déclenche la recherche d'un « roi » parmi les hommes, qui sera choisi par Ishtar²¹. Cette chronologie mythique concorde par ailleurs avec celle d'une des versions plus antiques de la « Liste royale », qui débutait justement avec la descente et l'installation de la royauté directement à Kish, ignorant la fracture temporelle due au « déluge » – introduite postérieurement, sans doute à l'époque d'Ur III. Le mythe d'Etana ne connaît pas de déluge non plus, et s'il discute des problèmes de la royauté primordiale, il les identifie dans la question de la continuité dynastique, et de la nécessité d'une descendance pour garantir la légitimité de l'institution. De la même façon, la « Liste des rois » de l'époque d'Ur III n'indique en aucun cas les raisons du déferlement du déluge qui va effacer le premier monde, implicitement imputable au manque de compétence des rois antédiluviens. C'est le poème akkadien de l'*Atrahasis*, composé à l'époque paléo-babylonienne et au début du deuxième millénaire – donc contemporain du mythe d'Etana –, qui donne une version de cet événement, par ailleurs considéré comme fondateur par la culture mésopotamienne classique, et reconnu dans d'autres civilisations et religions²². Dans l'*Atrahasis*, ce sont la royauté, connotée par les idées de sagesse et intelligence, ainsi que le soutien donné au roi par une seule divinité, qui marquent, après la catastrophe, un progrès évident dans l'évolution du contrat qui structure la société et sa relation avec les dieux.

19. Cf. G. Selz, « Die Etana-Erzählung », (n. 4), p. 160-161 ; C. Saporetti, *Etana* (n. 3), p. 34-36.

20. A. Benoit, *Les civilisations du Proche-Orient ancien : Art et archéologie*, Paris 2003, p. 260, fig. 113.

21. Cf. B. R. Foster, *Before the Muses* (n.8), p. 544-545, l. 1-30 (version néo-assyrienne) ; J. V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana* (n. 3), p. 82-85, l. 1-30.

22. W. G. Lambert, A. R. Millard, *The Babylonian Story of the Flood, with Sumerian Flood Story, by M. Civil*, Oxford 1969 ; J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 527-564.

Malgré l'origine considérée comme divine de cette royauté primordiale, le récit de l'*Atrahasis* laisse comprendre qu'elle n'est pas en mesure d'éviter le chaos dans la société, ce qui provoque une crise. L'humanité, créée par les dieux afin qu'elle travaille à leur place pour leur service et entretien, n'a pas au départ de relations organisées avec le panthéon. Sans culture, la société fonctionne comme une force naturelle, provoquant du « bruit » et perturbant l'ordre et la paix des dieux, qui réagissent et décident de l'effacer, malgré son utilité. Après le déluge, grâce à l'intervention d'un roi, Utnapishtim l'*atrahasis*, le « très sage » – ami d'Ea, dieu de l'intelligence et des savoirs, qui a permis à son protégé de survivre avec sa famille à la destruction –, un accord, un contrat est enfin établi entre la nouvelle société et les dieux, mettant en place la dynamique rituelle sacrificielle, dont le roi est le garant. Les dieux limitent la force générative de l'humanité, qui détermine la dangereuse croissance exponentielle de sa masse démographique, instituant la mort à un âge « jeune » pour chacun. Mais le « très sage » obtient en échange que les dieux renoncent pour toujours à d'autres apocalypses, ouvrant ainsi une route vers le futur pour l'humanité. Le mythe d'Etana partage une série d'éléments narratifs avec le poème de l'*Atrahasis*, par exemple, le fait que les dieux, séparés en deux classes différentes, sont responsables de la création de l'humanité, et surtout la situation de crise qui se déclare dans la cité dès sa fondation. Les dieux, qui l'ont perçue, l'attribuent explicitement, dans le texte d'Etana, au manque de « religion », de fêtes, de moments rituels, manque provoqué par l'absence d'un roi, qui devrait les gérer²³. Mais même quand la royauté est installée, le déséquilibre persiste. Le problème, fondamental, sera surmonté grâce à l'intervention, au soutien particulier apporté aux deux rois par deux dieux, respectivement Shamash pour Etana et Ea pour Atrahasis – toutefois, dans ce dernier cas, sans que le déluge puisse être évité. Bien que réunies par la préoccupation de conserver la vie et la culture dans le monde, la portée de la quête d'Atrahasis et celle d'Etana sont définies de façon différente. Le poème de l'*Atrahasis* explore le thème des conditions de la vie, et de la survie de l'humanité, introduisant un thème explicitement novateur, au fond révolutionnaire mais aussi optimiste quant aux résultats du déluge et surtout au destin de la société, qui finalement échappe au contrôle des dieux. Le mythe d'Etana semble rester, par son style narratif, ses formes et ses contenus, dans un contexte intellectuel plus archaïque et limité. La réflexion conduite sur le thème de la royauté et de la légitimité de son pouvoir exploite apparemment des matériaux mythologiques, ainsi que folkloriques, traditionnels. C'est sur ces points que notre lecture et notre analyse du mythe se sont centrées, pour vérifier la précision de la perception traditionnelle de sa valeur secondaire, mineure dans l'inventaire de la littérature mésopotamienne.

23. M. G. Masetti-Rouault, « Telling a Story, Giving the Time in Mesopotamia: a Literary Point of View », dans Ph. Abrahams, L. Battini (éd.), *Ina D. marri u qan tuppi. Par la bêche et le stylet ! Cultures et sociétés syro-mésopotamiennes. Mélanges offerts à Olivier Rouault*, Oxford 2019, p. 147-156.

Etana, ayant été choisi par Ishtar pour être le roi berger de son peuple, répondant au besoin d'une religion et d'un culte, comme première action bâtit à Kish un temple pour le dieu de l'Orage. Dans cet espace pousse un peuplier, qui est d'ailleurs une des représentations de la déesse. Intégrant ici un motif connu, sans doute une « fable » préexistante²⁴, attesté en particulier dans le cycle sumérien de Gilgamesh – servant de prologue à la « descente aux Enfers » d'Enkidu, l'ami du roi d'Uruk²⁵ – le mythe indique que dans cet arbre se sont installés, en haut des branches, un aigle, et dans ses racines un serpent. La fable dont ces deux animaux sont les protagonistes, s'éloignant résolument de Kish, prend une partie importante de la narration du mythe d'Etana dans toutes ses versions, relatant comment les relations entre les deux colocataires, au départ solidaires et presque fraternelles, se transforment en tragédie et en conflit, dont la conclusion aura un impact fondamental pour le succès de la mission d'Etana²⁶. L'aigle et le serpent établissent en effet un pacte de non-agression réciproque, d'amitié et de collaboration dans le travail de la chasse, nécessaire pour entretenir leur descendance, qui grandit dans leurs nids respectifs. Cet accord est un acte juridique officiel, rendu efficace par un serment prêté devant Shamash, dieu Soleil de la lumière et de la justice, ce qui implique que chaque transgression sera punie très sévèrement par la force magique de la malédiction invoquée. Tandis que le serpent semble se comporter correctement vis-à-vis de son associé, partageant ses proies, l'aigle, dès que ses aiglons ont grandi, change d'attitude et conçoit un plan criminel. Profitant de l'absence de leur géniteur, parti à la chasse, il descend et dévore les petits serpents dans leur nid, sans qu'aucune raison ne soit offerte pour ce geste, inutilement meurtrier – sauf la volonté, ou l'envie, de l'aigle. D'ailleurs un des aiglons, appelé, ou connoté comme « *atrahasis* », essaie de dissuader son père, sans être écouté ; l'aigle se déclare sûr de pouvoir échapper à la punition attendue de son crime en « montant au ciel »²⁷.

L'aigle, le serpent, crime et châtement

La description de la scène du retour du serpent au nid, désormais vide, de son désespoir et de sa rage reprend, les utilisant dans le sens inverse, les éléments narratifs d'un épisode semblable de la légende de Lugalbanda, un des chants sumériens appartenant au « cycle d'Aratta ». Le jeune héros Lugalbanda, seul et perdu dans une forêt en pays étranger, arrive à l'arbre où se trouve le nid d'Anzu(d), le génie-aigle maître de la région. Un aiglon y est resté sans protection, son père étant parti à la chasse. Lugalbanda décide de s'occuper de lui et de le choyer. Anzud, rentrant en vol vers le nid, ne voyant pas son fils, est pris de désespoir, mais quand

24. Cf. A. L. West, *The East Face* (n. 5), p. 502-506 ; C. Saporetti, *Etana* (n. 3), p. 36-38 ; A. Annus, « The Folk Tales of Iraq » (n. 5). Voir aussi M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris 1974, p. 32-57.

25. R.-J. Tournay, A. Shaffer, *L'épopée de Gilgamesh*, Paris 1994, p. 249-274.

26. Cf. B. R. Foster, *Before the Muses* (n.8), p. 545-549, l. 1-130 (version néo-assyrienne) ; J. V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana* (n. 3), p. 88-101, l. 1-30.

27. C. Saporetti, *Etana* (n. 3), p. 19-22, p. 55-86.

il se rend compte de l'attention que Lugalbanda a donnée à l'aiglon, il va récompenser le héros en lui conférant un pouvoir magique, une vitesse extraordinaire dans sa course, telle qu'il peut rejoindre ses frères, partis en campagne vers le pays d'Aratta²⁸. Dans le mythe d'Etana, l'aigle, celui qui dévore les enfants du serpent, qui est sans doute une sorte d'épiclèse inversée d'Anzud, assume volontairement, par son crime, les qualités négatives que la tradition mythologique akkadienne de la même époque lui attribue, en particulier dans le contexte de l'épopée narrant sa lutte contre le dieu Ninurta, quand, sous le nom d'Anzû, il a essayé d'imposer le chaos et de s'approprier la royauté légitime dans le panthéon mésopotamien²⁹. Dès ce moment, devenu progressivement le même type d'« Anzu » dans le mythe d'Etana, l'aigle représente tout ce qui est mal et méchanceté, tant par rapport au deuil infligé au serpent, que par le caractère religieux de sa faute, la rupture d'un tabou, l'inobservance d'un serment, dont Shamash est le témoin mais aussi le garant³⁰. C'est donc au dieu de la justice que le serpent présente sa plainte, demandant que la punition divine tombe sur le coupable, selon le mécanisme du *māmītu*, prévu et parfaitement décrit dans le rituel même du serment prononcé.

La réaction de Shamash n'est pas celle qu'on attendrait. Tout en reconnaissant la pleine culpabilité de l'aigle, le dieu ne déclenche pas pour autant les forces magiques qui devraient l'annihiler et le faire descendre aux Enfers. Au lieu de cela, il propose au serpent d'exécuter lui-même la sentence, qui est alors une vengeance, avec son aide et par une ruse : le père endeuillé doit se cacher à l'intérieur de la carcasse d'un bœuf, qu'il lui procure. Quand l'aigle descendra pour se nourrir de la partie la meilleure, les intestins de l'animal, une fois renfermé dans cet espace étroit, il ne trouvera pas la viande qu'il cherche, mais le serpent, et il ne pourra pas lui échapper. Le serpent le plumera et il lui coupera les ailes, puis le jettera dans un puits dans la montagne, pour que, abandonné, l'aigle y meure de faim et de soif. C'est ce qui se produit malgré, ici aussi, les conseils de prudence inutiles de l'aiglon *atrahasis*. L'aigle blessé, amputé de ses ailes – comme Anzu à la fin de son duel avec Ninurta –, ne meurt pas. Sur la montagne, il continue à prier Shamash pour qu'il le laisse vivre. Le dieu, qui ne peut pas s'approcher d'un coupable condamné, mais qui, pour des raisons inexplicables, ne veut manifestement pas sa mort, trouve alors une solution. La fable s'arrête là : Etana revient à ce point dans le récit, et il crée la situation justifiant l'intégration de l'histoire de l'aigle dans le mythe. Elle devient une sorte de prologue à l'épopée du roi, donnant la mesure de l'organisation cachée des événements, suivant sans doute un plan divin, mais indiquant aussi la valeur des gestes qu'Etana accomplira avec l'aigle – la montée au ciel.

28. H. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings* (n. 10), p. 136-147.

29. A. Annus, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*, Helsinki 2002 ; Id., *The Standard Babylonian Epic of Anzu*, Helsinki 2001 ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 555-578 ; J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 389-417.

30. A. Winitzer, « Etana in Eden » (n. 4).

Rappelant à Shamash son engagement sans faille dans toutes les pratiques rituelles, le roi « juste » Etana, comme le fait l'aigle coupable, demande sans cesse au dieu de lui offrir une (autre) vie – une descendance, un enfant. Il supplie le dieu de lui procurer une plante magique, une « plante de l'enfantement », destinée à son épouse, pour qu'elle puisse concevoir son héritier et son successeur sur le trône : sa royauté est en jeu. Shamash peut enfin lui répondre favorablement, par un rêve, l'envoyant vers l'aigle, qui saura lui révéler où se trouve cette plante. Etana découvre l'aigle, souffrant, dans le puits, sur la montagne. Les versions du mythe décrivent de façon détaillée mais variée la construction de l'alliance entre l'aigle et le roi, fondée sur une forme de symbiose, bien différente de la collaboration entre le serpent et l'aigle. Le récit insiste d'une part sur le fait qu'Etana est aussi un « roi des animaux » et roi des oiseaux, et de l'autre que Shamash, à la demande de l'aigle, leur donne la possibilité de se comprendre mutuellement : hors du régime de la fable, les animaux ne parlent pas. Etana sauve l'aigle, le sortant de sa prison, le nourrissant et le soignant (comme Lugalbanda), de façon telle que l'oiseau voit ses plumes et ses ailes réapparaître, et retrouve la force de voler. La dette de reconnaissance qui lie désormais l'aigle à Etana, même sans serment, est remboursée par l'aide que l'oiseau lui offre pour monter au ciel, le transportant sur son dos, pour y trouver la « plante d'enfantement », objet de la quête du roi. L'aigle, le tueur de la progéniture du serpent, donnera ainsi à Etana la possibilité d'avoir un héritier.

Etana et l'aigle, une histoire prométhéenne ?

La relation entre Etana et l'aigle peut rappeler, d'un point de vue littéraire, celle qui lie Gilgamesh à Enkidu, dans l'édition « babylonienne » finale du poème³¹. La longue histoire (presque autonome) de l'éducation d'Enkidu précède en effet le récit de sa rencontre avec Gilgamesh, et de leurs aventures communes³². Dans le mythe d'Etana, en particulier, l'aigle interprète les rêves du roi, comme Enkidu le fait pour Gilgamesh, leur donnant un sens toujours favorable, le poussant à l'action³³. Dans un de ses rêves, Etana voit des roseaux, puis des serpents agressifs, qui finissent pour se soumettre à lui³⁴. Ce passage du mythe, peu commenté, nous a permis de revenir sur la question du « crime », du péché de l'aigle, qui a dévoré, sans vraie raison, les petits du serpent. Il a été déjà remarqué que l'idéogramme utilisé pour écrire parfois le terme akkadien pour serpent, *serru/šē/īru*, est lu, dans la version plus récente, *bašmu*, qui n'est pas un simple synonyme, portant une connotation précise³⁵. Le serpent/dragon, ou hydre, *bašmu* représente, en

31. Cf., pour la relation Gilgamesh/Etana, A. Annus, *The God Ninurta* (n. 29), p. 110-111 ; p. 167-171.

32. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 12), p. 542-551, T. I, l. 62-219.

33. *Ibid.*, T. IV, l. 5-183.

34. J. V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana* (n. 3), p. 66-67, l. 11-18 (version médio-assyrienne) ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 542.

35. A. Winitzer, « Etana in Eden » (n. 4).

contexte mythologique, une des forces du chaos primordial. Dans l'*Enuma Elish*, il a été créé par Tiamat, la mer, pour lutter contre Marduk, représentant donc une puissance menaçante pour l'ordre du monde³⁶. Si on tient compte de cette potentielle identification (négative) du serpent, le crime de l'aigle – la destruction de ses enfants – peut être considéré comme un acte de défense préventive, pour miner l'autorité et la force du *bašmu*, et libérer le monde de la menace que ses descendants représentent. De ce point de vue, l'aigle Anzu se comporte comme Ninurta, dont il devient, après sa défaite, le serviteur et le symbole, mais aussi comme le fait le dieu Ea, dans l'*Enuma Elish*. Ea tue en effet Apsu avant qu'il n'ait attaqué les dieux ses descendants qui l'agacent, déclenchant ainsi le conflit global avec Tiamat, qui donnera à la fin à son fils Marduk la royauté sur le panthéon mésopotamien³⁷. L'aigle accepte le risque de la punition que son geste va lui attirer et, comme Prométhée, bien qu'« innocent » du crime odieux qui lui est reproché, il reste dans son trou sur la montagne sans essayer de se disculper, attendant une libération et un libérateur, qui lui sera enfin envoyé par le dieu qui a compris (et pardonné)³⁸.

Le mythe de Prométhée dans l'œuvre d'Hésiode, dont on a reconnu les liens avec l'idéologie indo-européenne et les traditions du Caucase³⁹, est certainement beaucoup plus complexe, véhiculant des contenus différents, relatifs au sacrifice, et au feu, puis à la femme et aux relations qui s'établissent entre les dieux et la société dans le cadre de la culture grecque⁴⁰. Toutefois, acceptant encore une fois le renversement des rôles respectifs et une articulation différente des images et des thèmes narratifs – c'est un aigle qui dévore le foie de Prométhée enchaîné sur la montagne –, il est possible de reconnaître quelque point commun partagé avec le mythe d'Etana. L'aigle, comme Prométhée, assume librement, mais aussi en montrant un esprit libre, capable d'ironie et même de sarcasme, la responsabilité héroïque d'un geste apparemment criminel (décrit dans ses détails et ses conséquences émotives sur le père endeuillé) et d'une faute morale grave contre un dieu. Il agit dans un esprit et dans une finalité qui, vus selon une perspective historique, paraissent généreux, presque « royaux » – l'amour, la protection des humains –, cherchant à préserver, en perspective, l'ordre et la paix du monde (et du règne d'Etana). Le parallèle de la ruse de la carcasse du bœuf qui cache autre chose, œuvre d'un dieu, dont l'aigle est la victime, est aussi intéressant⁴¹.

36. W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths*, Winona Lake, Indiana 2013, p. 58-59, T. I, l. 141a.

37. W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (n. 36), p. 52-55, T. I, l. 35-70.

38. Hésiode, *Théogonie*, G. Pironti (éd.), Paris 2008, p. xxii-xxiii, p. 54-63, l. 506-569. Cf. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence* (n. 24), p. 94-99.

39. J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du Mythe, de ses Origines Orientales à ses Incarnations modernes*, Paris 1974. G. Charachidzé, *Prométhée ou le Caucase. Essai de mythologie contrastive*, Paris 1986.

40. M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en Grèce ancienne*, Paris 1979.

41. Cf. R. Labat, « Les grands textes de la pensée babylonienne » (n. 6), p. 300, l. 76-80, pour une référence à la « graisse » des intestins.

Ces éléments, rarement mis en évidence dans les interprétations du mythe d'Etana, permettent de mieux comprendre la portée intellectuelle, ainsi que la qualité littéraire de ce texte, développées et approfondies pendant les étapes différentes de sa rédaction et selon ses versions. Il reste difficile de dire si les contenus qu'on reconnaît désormais dans les actions de l'aigle et en général dans la fable – qui leur donnent une importance particulière en relation au mythe même d'Etana –, ont été toujours associés au récit dès sa première composition, ou bien s'ils émergent et sont révélés progressivement dans les rédactions ultérieures, sous l'influence, dans leurs articulations, du réseau intertextuel de la culture « écrite » et scribale antique. Ils manifestent en tout cas une position alternative aux conceptions juridiques et politiques traditionnelles, dans la mesure où le récit illustre un fonctionnement atypique du mécanisme – aussi religieux et rituel que politique – du *māmitu*, le serment, et des forces censées punir sa rupture⁴². D'autre part, la fable met en scène une situation où la faute, voire le péché, pourtant reconnus, sont implicitement justifiés au nom d'une vision différente des événements, évalués non seulement par une intelligence plus fine, mais aussi selon une perspective chronologique ouverte, qui regarde le monde et l'histoire d'en haut. C'est d'ailleurs la perspective propre des dieux, comme l'enseigne le texte sapientiel du *Ludlul bēl nēmeqi*, connu comme la première version du thème du « Juste souffrant »⁴³ : les hommes ne peuvent pas comprendre ni juger le fonctionnement de la justice divine, parce que leur perception du temps est différente.

Le vol d'Etana et de l'aigle

La partie finale du mythe est occupée par la narration de la montée vers le ciel d'Etana qui, chevauchant ou étendu sur le dos et les ailes de l'aigle, peut voir le monde se rétrécir, au fur et à mesure de l'ascension. C'est le segment du récit peut-être le plus connu, parce que le dialogue entre les deux personnages pendant le vol exprime de façon sensible et réaliste la perception qu'on peut avoir de l'espace en s'élevant, montrant ainsi dans sa formulation une capacité d'abstraction remarquable⁴⁴. Les spécialistes mésopotamiens pouvaient certes comprendre le phénomène du changement de perspective et concevoir les modifications des formes et des distances géographiques de cette manière, comme le montrent les cartes et les plans qu'ils dessinaient⁴⁵. Dans le mythe, cette connaissance redevient une expérience humaine sensorielle, marquée d'ailleurs par l'angoisse, et exprimée de façon très intéressante, d'un point de vue littéraire, sans doute poétique. L'ascension au

42. Voir S. Parpola, K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki 1998, p. xv-xxiv, p. xxvii-xlii.

43. A. Annus, A. Lenzi, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, Helsinki 2010 ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 392-409.

44. W. Horowitz, « Two Notes on Etana's Flight to Heaven », *Orientalia* n.s. 59/4 (1990), p. 511-517 ; Id., *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake (Indiana) 1998, p. 43-66.

45. W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (n. 44), p. 20-42.

ciel, où se trouve l'objet de la quête, la « plante de l'enfantement », accomplie par Etana reste certes un exploit héroïque, mais le roi a peur, et c'est la peur qui met une limite à sa possibilité de se procurer la plante magique : seule l'intervention de l'aigle sauvera la situation. L'état des tablettes contenant la conclusion du mythe rend incertaine la séquence exacte des événements, en particulier le nombre des essais d'ascension effectués par les deux héros, et des vols de l'aigle seul, sans son passager. Après lui avoir annoncé, au début de leur plan, après une première reconnaissance, que la plante en question est certainement en possession de la déesse Ishtar, l'aigle entreprend un premier voyage vers le haut du ciel avec Etana qui, toutefois, à un moment donné de la montée, terrorisé, demande à redescendre et à retourner à Kish⁴⁶. Dans la panique, il tombe de sa monture et est précipité, à plusieurs reprises, vers le bas, l'aigle le rattrapant au vol à chaque palier, selon une spirale descendante⁴⁷. Malgré cet échec, après un autre rêve d'Etana, qui se voit arriver devant une déesse entourée par des lions lui interdisant de l'approcher, apparemment l'aigle arrive à le convaincre de tenter à nouveau l'ascension. Arrivé aux portes des cieux, Etana pénètre dans une salle. Le texte s'interrompt ici, mais le succès final de l'entreprise est indiqué par un fragment isolé, qui mentionne le retour d'Etana à la maison, et la consommation de la « plante » par son épouse.

La « Liste royale sumérienne » connaît le nom du fils d'Etana, Balikh, roi de Kish après lui, mais il est bizarre qu'aucune autre trace littéraire, ni même iconographique, ne soit restée célébrant l'expédition au ciel, l'audience avec Ishtar et la possession de l'objet de la quête. Dans le mythe, la « plante de l'enfantement » est manifestement un dispositif à usage unique, fonctionnant une seule fois, pour Etana et son épouse, qui se sont soumis à un parcours initiatique pour l'obtenir, fait de rencontres, de rêves, de terreurs, de chutes et de sauvetages. Même si le résultat obtenu a renforcé l'autorité royale d'Etana, la plante est sans doute moins centrale que sa quête. Un espace narratif important est en effet réservé à l'alliance, puis sans doute à l'identification/séparation progressives qui se mettent en place entre le roi et l'aigle, processus qui est peut-être le vrai noyau de sa signification. Il faut remarquer que le titre de cette composition suit directement celui du poème de Gilgamesh dans les listes des principales œuvres littéraires conservées dans les bibliothèques des écoles sribales et des palais royaux mésopotamiens⁴⁸. Ces travaux constituaient la base de la formation des intellectuels, des savants,

46. J. V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana* (n. 3), p. 66-67, l. 11-18 (version médio-assyrienne) ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 550-551.

47. Pour une comparaison avec un mythe en grec d'époque tardive, attribuant ce mouvement dans l'espace à l'enfant Gilgamesh, cf. W. F. M. Henkelman, « The Birth of Gilgameš (Ael. NA XII.21) : A Case Study in Literary Receptivity », dans R. Rollinger, B. Truschnegg (éd.), *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diesseits und jenseits des Levante. Festschrift für Peter W. Haider zur 60. Geburtstag*, Stuttgart 2006, p. 807-856.

48. W.G. Lambert, « A Catalogue of Texts and Authors », *Journal of Cuneiform Studies* 16 (1962), p. 59-77, cf. p. 66, l. 10-11.

des spécialistes des rituels ainsi que des technocrates de l'époque⁴⁹. La lecture du mythe nous a permis de comprendre pourquoi : l'histoire d'Etana révèle une perception nouvelle, et aussi contradictoire, de la nature de la royauté et du pouvoir royal par rapport aux conceptions politiques, mais aussi philosophiques et religieuses portées par la tradition. Cette valeur et cette fonction du mythe expliquent aussi la continuité de sa transmission au cours du temps.

Le mythe d'Adapa

L'histoire d'Adapa, souvent associée à celle d'Etana – dans la mesure où les deux sont des récits d'« ascension » de héros, d'hommes, vers le ciel où habitent les dieux –, a toujours été considérée comme étant, parmi les deux, la plus compréhensible dans ses contenus, et au fond la plus facile à classer dans le cadre de la culture religieuse mésopotamienne. Comme celui d'Etana, ce mythe est considéré par les assyriologues comme une œuvre « mineure », mais on lui reconnaît une veine plus « philosophique », et aussi ironique, insistant sur l'échec des hommes à obtenir une vie immortelle, par la volonté d'un dieu « sage », Ea, et sous le regard ironique des autres dieux, qui rient. Si Adapa n'est pas un roi, les études assyriologiques, aussi récentes, qui ont traité son mythe, l'identifient comme étant le représentant de la catégorie d'autres figures de pouvoir et de la puissance, les maîtres des savoirs spécialisés, des rituels et de la magie, et le héros d'une quête spirituelle, devenant aussi le symbole de la fonction de transmission de ces connaissances, et de la culture en général⁵⁰. Il est d'ailleurs considéré comme l'auteur d'une série d'ouvrages fondamentaux de la civilisation cunéiforme⁵¹. Les deux récits partagent aussi, même s'ils sont parfois inversés, d'autres éléments narratifs. Plus que celle d'Etana, liée à l'idéologie de la royauté mésopotamienne, l'histoire d'Adapa présente une série de thèmes attestés dans d'autres traditions littéraires et religieuses du Proche-Orient, dans le judaïsme, puis le christianisme, à travers les images d'Hénoch et du prophète Élie et, dans l'Islam, par Idris⁵². Adapa, spécialiste de la

49. Ph. Talon, « La transmission des savoirs en Mésopotamie ancienne », *Civilisations, Transmission des savoirs et interactions culturelles* 52/1 (2004), p. 25-36 ; P. Michalowski, « The Libraries of Babel: Text, Authority and Tradition » dans G. J. Dorleijn, H. L. J. Vanstiphout (éd.), *Cultural Repertoires: Structure, Function and Dynamics*, Louvain 2003, p. 105-129 ; P. Delnero, « Scholarship and Inquiry in Early Mesopotamia », *Journal of the Ancient Near Eastern History* 8 (2016), p. 1-35 ; E. Robson, *Ancient Knowledge Networks. A Social Geography of Cuneiform Scholarship in First Millennium Assyria and Babylonia*, Londres 2019.

50. Cf. R. Labat, « Les grands textes de la pensée babylonienne » (n. 6), p. 287-290 ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 525.

51. W. G. Lambert, « A Catalogue of Texts and Authors » (n. 48), p. 64, l. 6.

52. Cf. R. Borger, « Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* » (n. 5) ; voir, en général, pour Hénoch, J. L. Kugel, *The Bible as It Was*, Cambridge (Massachusetts)-Londres 1997, p. 100-107 ; A. Annus, « Some Otherworldly Journeys in Mesopotamian, Jewish, Mandaean and Jezidi Traditions », dans M. Luukko, S. Swäard, R. Mattila (éd.), *Of Gods, Trees, Kings and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo*

cuisine et des rites sacrificiels dans le temple du dieu Ea (en sumérien Enki) à Eridu, une cité sur la côte du golfe Persique, s'est vu confier par son maître une connaissance globale, ce qui lui permet d'exercer un contrôle sur les forces de la nature, sans altérer pour autant sa nature humaine et mortelle. Sorti de la cité pêcher les poissons nécessaires à la table du dieu, pendant qu'Ea dort, son bateau est renversé par le vent. Plongé dans les abysses marins, le royaume d'Ea, où il prend peut-être conscience de son pouvoir⁵³, Adapa maudit le démon du vent du Sud, qui apporte, en Mésopotamie méridionale, les pluies saisonnières semblables à celles de la mousson⁵⁴. Sa parole ayant cassé les ailes du vent, une crise climatique grave se déclare. Anu, chef du panthéon archaïque, informé de la situation, convoque Adapa dans les cieux pour répondre de ses actes, et il lui envoie un messenger pour le guider dans son ascension, dont le déroulement n'est toutefois pas détaillé. Prévenu par Ea, qui lui donne des consignes précises sur le comportement à adopter pendant son audition, Adapa se présente aux portes célestes habillé comme un pénitent, et obtient la sympathie des deux dieux gardiens. Constatant les pouvoirs d'Adapa, et comprenant la ruse d'Ea, Anu, au lieu de le juger et de le punir, décide d'intégrer cet homme dans la société des dieux, le rendant donc immortel. Dans le cadre d'un rite d'hospitalité, il lui offre une nourriture et une boisson « de vie », mais Adapa les refuse, expliquant qu'il suit les conseils reçus d'Ea, qui lui a interdit d'en profiter. Adapa redescend ensuite du ciel et rentre à Eridu, pour y faire son travail, comme Etana, après avoir vu l'ensemble des cieux et regardé le monde d'en haut. Par décision d'Anu, son histoire sera rappelée pour l'éternité⁵⁵.

Plus tard, le mythe d'Adapa sera cité dans des rites, des exorcismes et des incantations ayant un but médical, pour solliciter sa puissance magique, indiquant sa valeur, au-delà de sa forme littéraire, et malgré l'échec évident du héros à changer de statut⁵⁶. Par son obéissance apparemment servile aux ordres reçus d'Ea, Adapa a en effet manqué une occasion unique, celle d'obtenir ce que tous les hommes et les rois, comme Gilgamesh, recherchent par-dessous tout – une vie éternelle, la même qu'Utnapishtim/Atrahasis, l'autre « ami » d'Ea, avait exceptionnellement reçue d'Enlil après le déluge, par sa collaboration au moment de la réorganisation

Parpola, Helsinki 2009, p. 315-326 ; C. Addas, « Idris », dans M.-A. Amir-Moezzi (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, p. 410-413 ; S. L. Sanders, *From Adapa to Enoch* (n. 4).

53. S. M. Maul, « Himmelfahrt und Abstieg in die Unterwelt - altorientalische Mythen von Jenseitsreisen », dans E. Hornung, A. Schweizer (éd.), *Jenseitsreisen*, Bâle 2011, p. 245-270. Voir aussi, Sh. Izre'el, « The Initiation of Adapa in Heaven », dans J. Prosecký (éd.), *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1-5, 1996*, Prague 1998, p. 183-187.
54. Cf. G. Roux, « Adapa, le vent et l'eau », *Revue d'Assyriologie* 55/1 (1961), p. 13-33.
55. S. Izre'el, « The Initiation of Adapa in Heaven » (n. 4), p. 9-21 ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 526-530.
56. S. J. Milstein, « The "Magic" of Adapa », dans P. Delnero, J. Lauringer (éd.), *Texts and Contexts. The Circulation and the Transmission of Cuneiform Texts in Social Sphere*, Berlin-New York 2015, p. 191-213.

du monde et de la société⁵⁷. Toutefois, d'après des travaux de recherche assyriologique récents, la structure narrative du mythe, et sa signification ultime ne convergeraient pas seulement vers une énième affirmation de l'impossibilité, pour les hommes, de vivre éternellement – le poème de l'*Atrahasis* en avait déjà expliqué les raisons et celui de *Gilgamesh* l'avait établie de façon définitive⁵⁸. Dans une perspective alternative, ouvrant de nouvelles pistes pour l'interprétation du mythe, le retour d'Adapa à Eridu paraîtrait mettre en évidence, en premier lieu, par rapport à l'autorité divine, l'autonomie totale des savoirs dont cet agent rituel est le maître, grâce à l'enseignement, et à la délégation des forces, qu'Ea lui a donnés. Ces connaissances lui garantiraient, sinon la vie éternelle, au moins des pouvoirs effectifs, actifs et utiles dans le temple ainsi que sans doute dans la société des hommes, un monde aussi intéressant que le haut des cieux, où habitent les dieux.

La structure du récit

Le mythe d'Adapa a une fonction évidente et importante dans la définition de l'identité même des savants mésopotamiens, intellectuels maîtres de la connaissance mais également spécialistes des rituels, qui peuvent comprendre et gérer les relations avec les dieux et les forces de la nature. La version en langue sumérienne du mythe en situe la composition dans le cadre de la culture paléo-babylonienne, mais son histoire a circulé surtout en akkadien, aussi au-delà des frontières de la Mésopotamie, ce qui souligne la valeur de sa signification. Le mythe d'Adapa a été connu d'abord grâce à des fragments différents de la version akkadienne⁵⁹. Sa partie centrale a été retrouvée à El Amarna, en Égypte, une tablette appartenant sans doute à la bibliothèque d'une école de « scribes », des fonctionnaires qui apprenaient ou enseignaient l'akkadien comme *lingua franca* de la diplomatie et des affaires internationales vers le milieu du second millénaire. D'autres parties du récit, avec des éléments du prologue ainsi que de la fin, qui complètent partiellement la narration, ont été identifiées dans des fragments de date plus récente, du premier millénaire.

Du point de vue littéraire, la composition du mythe, confirmée dans son ensemble par la version sumérienne, apparaît moins articulée que celle d'Etana, relativement plus linéaire et plus compacte, quant à l'unité des temps et des espaces des événements narrés, sans insertions ni digressions importantes. Certaines caractéristiques peuvent toutefois être remarquées, qui permettent de mieux situer la création du mythe d'Adapa dans le contexte de la littérature cunéiforme, et plus en général de la culture proche-orientale antique. Nous avons mis en évidence, par exemple, une structure particulière de la narration, déjà attestée dans la version

57. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 12), p. 714-717, T. XI, l. 172-206.

58. M. G. Masetti-Rouault, « Compte rendu des Conférences de la Chaire Religions du monde syro-mésopotamien : 1. Littérature, mythe et idéologie : la composition de l'épopée de Gilgamesh, IV. 2. La mission archéologique française à Qasr Shemamok, *Annuaire EPHE-SR* 124 (2015-2016), p. 81-90.

59. S. Izre'el, *Adapa and the South Wind* (n. 4), p. 47-71.

sumérienne du mythe d'Adapa⁶⁰, et relativement commune dans les récits mythologiques, mais encore plus visible dans la structure de l'*Enuma elish*. Le meurtre d'Apsu par Ea, puis la réaction de Tiamat et le déclenchement de la guerre totale contre les dieux de la nouvelle génération, dont la séquence est donnée une première fois dans le récit, sont ensuite rappelés et cités *verbatim*, à plusieurs reprises, jusqu'à la bataille finale, comme contenus de messages⁶¹. Dans le mythe d'Adapa, juste avant sa convocation au ciel par Anu, le récit intègre, cette fois à l'avance, la séquence des événements qui vont se produire au ciel, sous la forme du discours qu'Ea tient à son protégé, afin de contextualiser ses instructions pour le voyage⁶². Par la suite, la structure narrative confirme, en l'enrichissant de plusieurs détails, cette articulation des événements. De cette manière, le lecteur sait déjà ce qui va se passer, et il dispose les éléments nécessaires pour évaluer critiquement le sens global de l'histoire, sans que pour autant soient révélées sa fin, et les conséquences du choix d'Adapa. Si, dans le cas de l'*Enuma Elish*, la répétition de la séquence narrative a pu être interprétée comme un résidu de la forme orale originelle du texte et de son exécution, il est évident que, dans la version akkadienne du mythe d'Adapa, l'insertion du discours d'Ea a une fonction et une finalité propres. Même si sa participation est indirecte dans le mythe, la narration se sert de ce discours afin de mettre en évidence le rôle d'Ea, dieu de l'intelligence et des savoirs, dans l'histoire. De façon cohérente avec son image dans la littérature mythologique, Ea est certes le créateur, le père et l'ami des hommes⁶³, mais, d'autre part, il est ferme dans son refus de leur octroyer l'immortalité, réservée aux dieux. Comme déjà Enlil dans le poème de Gilgamesh, où, contre l'avis d'Ea, il rend immortels Utnapishtim le très sage et sa femme⁶⁴, Anu n'est manifestement pas hostile à cette possibilité pour Adapa. Son attitude est soulignée par son hilarité, son rire, qui se révèle être aussi sarcastique, quand il rejette la décision unilatérale d'Ea de tromper son serviteur en lui déniait l'accès à l'immortalité, mais aussi la soumission d'Adapa. On pourrait se demander si le texte ne suggère pas, entre les lignes, qu'Adapa n'est pas dupe, et que son obéissance n'est pas dictée juste par une confiance naïve. Il pourrait s'agir plutôt d'un choix de sa part, celui de rester du côté d'Ea, malgré tout, coûte que coûte, conscient de la valeur et de la puissance de la connaissance qu'il a reçue. Le poème de Gilgamesh se termine d'une façon semblable : si le roi rentre à Uruk sans avoir obtenu la vie éternelle, l'itinéraire et l'initiation qu'il a

60. A. Cavigneaux, « Une version sumérienne » (n. 3).

61. W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (n. 36), p. 52-55, T. I, l. 35-70 ; p. 63-67, T. II, l. 5-48 ; p. 76-79, T. III, l. 11-66 ; p. 78-80, T. III, l. 73-124.

62. S. Izre'el, *Adapa and the South Wind* (n. 4), p. 16-18, l. 14'-34' ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 527-528.

63. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 151-202.

64. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 56), et cf. S. N. Kramer, « Enki and His Inferiority Complex », *Orientalia* n. s. 39 (1970), p. 103-110.

réalisés ont fait de lui un homme plus sage⁶⁵. Toutefois, Gilgamesh, le roi, n'a pas eu le choix, tandis qu'Adapa, le savant, l'avait.

Adapa, Ea et Anu et la vie éternelle

Le mythe d'Adapa n'intègre pas des « fables » ni d'autres récits mythologiques comme le fait celui d'Etana, mais y sont par ailleurs inclus des thèmes extérieurs ou parallèles à la séquence narrative, des éléments narratifs qui, sans être strictement nécessaires au développement du récit, le relient à un réseau intertextuel plus vaste, incluant non seulement la littérature mythologique, mais aussi des traditions relevant de la culture et de la religion « populaires » et au folklore, comme par exemple ceux appartenant au répertoire des ruses. C'est le cas de l'épisode de l'arrivée à la porte des cieux d'Adapa. Sans qu'il soit possible de comprendre si les deux divinités gardiennes de la résidence d'Anu – Dumuzi et Gishzida, associés au domaine de la végétation et du monde chtonien – ont l'intention de lui barer l'accès, ou alors s'il s'agit juste de gagner leur sympathie, Adapa se présente à eux en simulant une attitude de deuil très marquée, la chevelure emmêlée, l'habit misérable. Il suit ainsi à la lettre les instructions d'Ea « qui connaît les cieux ». Signalant un état d'impureté, dans un certain sens ce comportement aurait pu être rédhibitoire, et donner aux portiers une raison d'interdire à Adapa l'entrée dans la résidence divine, où la mort et le deuil n'ont pas, en principe, leur place. Répondant aux dieux qui, curieux de cette attitude surprenante, l'interrogent, Adapa répète le couplet appris : feignant d'ignorer l'identité de ses interlocuteurs, il dit porter le deuil de Dumuzi et Gishzida, les dieux qui ont « disparu » du pays. Adapa fait ici référence à la célébration de rites saisonniers, élaborés sur les thèmes de la possible descente des forces de la végétation dans le monde chtonien pendant l'hiver, ainsi que de leur « retour » au printemps, parfois associés aux fêtes de l'*akitu*, le nouvel an⁶⁶. Il se présente ainsi comme un de leurs fidèles, engagé dans leurs cultes. La logique de la scène et le sens de l'allusion sont obscurs pour nous, mais le but recherché est atteint au moins dans le sens que les dieux, éclatant de rire, manifestent qu'ils ne sont pas dupes de la ruse d'Adapa pour obtenir leur faveur, mais la voient comme une marque de son « innocence » alors qu'il arrive devant Anu pour être jugé pour avoir brisé les ailes du vent par la force de sa violente malédiction. Quand Anu l'interroge sur cette accusation, Adapa répète l'histoire que le lecteur, comme Anu, connaît déjà, et confesse sa faute. C'est la bienveillance des deux dieux gardiens, devenus ses avocats, qui arrive à faire oublier à Anu la condamnation attendue. Mais ce n'est pas encore, pour autant, la fin du récit : la reconnaissance implicite de l'innocence d'Adapa pousse le chef du panthéon à rejeter explicitement la responsabilité de la situation de crise qui s'est déclarée dans le monde sur le dieu Ea, qui a fourni à son serviteur l'arme du crime, la force magique en question, capable de casser les ailes d'un démon et d'intervenir dans

65. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 12), p. 539, T. I, l. 1-21.

66. Cf., J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 275-377.

les cycles naturels⁶⁷. Plutôt que de compenser le dommage qu'Adapa a subi, étant investi d'une connaissance le surpassant malgré ses qualités, il s'agit maintenant de limiter les risques de laisser circuler dans le monde un homme doué d'un pouvoir presque divin. Anu décide alors qu'Adapa doit rester au ciel, parmi les dieux, et pour cela il doit partager la nourriture divine, le « pain de vie » et « l'eau de vie ». Adapa le refusera, sur l'ordre d'Ea, comme le lecteur le sait déjà⁶⁸.

La nourriture de vie/ de mort : parallèles et signification

Le choix d'Adapa est discuté et décliné dans le récit par la position qu'il prend dans le cadre des rites d'hospitalité qu'Anu lui réserve au ciel⁶⁹, avec une attention particulière à la nourriture et à la boisson offertes à cette occasion. Il s'agit d'un topos littéraire, mais aussi sans doute folklorique – celui de l'interdiction de manger un aliment qui paraît attirant, et offert dans des conditions, aussi rituelles, et « normales » – largement reconnu et étudié non seulement dans les textes mésopotamiens, mais aussi dans les littératures anciennes du Levant et de la Méditerranée orientale⁷⁰. Au-delà de son intérêt pour ses nombreux parallèles plus ou moins proches, ce motif trouve, dans le mythe d'Adapa, une utilisation particulière, peut-être ambiguë. Réagissant à l'invitation d'Anu en suivant à la lettre les instructions d'Ea – qui, comme le texte l'assure bizarrement, connaît la procédure à la perfection –, Adapa opère une distinction entre ce qui concerne l'extérieur de son corps et ce qui rentre dans le corps et peut en modifier la nature : il accepte donc l'onction et l'habit neuf, marque visible de sa régénération et de la faveur divine retrouvée⁷¹, mais il refuse la nourriture et la boisson proposées, qui modifient sa nature humaine. Dans son discours à Adapa, Ea, de façon préventive, avait justifié son interdiction affirmant que l'invitation à table d'Anu, l'hôte, était en réalité un piège, destiné à éliminer l'invité : ce qui serait proposé à Adapa au ciel comme nourriture et boisson « de vie » était donc une offre « de mort »⁷².

67. S. Izre'el, *Adapa and the South Wind* (n. 4), p. 18-20, (rev.) l. 56'-60' ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 529, l. 70-75.

68. S. Izre'el, *Adapa and the South Wind* (n. 4), p. 20 (rev.) l. 60'b-70' ; p. 38, l. 1'-14' ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 529-530, l. 76-85. 1-9.

69. J.-J. Glassner, « L'hospitalité en Mésopotamie ancienne : aspect de la question de l'étranger », *Zeitschrift für Assyriologie* 80/1 (1990), p. 60-75 ; M. Liverani, « Adapa ospite degli dei », dans V. Lanternari, M. Massenzio, D. Sabbatucci (éd.), *Religioni e Civiltà. Scritti in onore di Angelo Brelich*, Bari 1982, p. 293-319.

70. Voir, en général, S. Ermidoro, « Food Prohibition and Dietary Regulations in Ancient Mesopotamia », *Aula Orientalis* 32/1 (2014), p. 79-91.

71. Cf., pour un parallèle, le rite de fin de l'accueil de Gilgamesh, chez Utnapishtim, A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 12), p. 720-722, T. XI, l. 250-270 ; voir aussi Th. Jacobsen, « The Investiture and Anointing of Adapa in Heaven », *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 46 (1930), p. 201-203.

72. S. Izre'el, *Adapa and the South Wind*, (n. 4), p. 18, l. 28'b-31'a ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 528, l. 35-40.

Arrivé à la fin du récit, comme tous les spécialistes qui ont étudié ce texte, le lecteur peut se demander qui ment, dans cette histoire. Est-ce Ea, quand il accuse Anu d'essayer de tromper Adapa, lui donnant en cadeau un « poison » déguisé, ou bien Anu, quand il affirme qu'Ea destine Adapa à la mort, à laquelle il pourrait échapper, lui ordonnant de renoncer à se nourrir à la table des dieux ? En d'autres termes, ce qui, au ciel, pendant l'audience devant Anu, est mis devant Adapa pour qu'il le consomme, est-il destiné à lui donner une vie immortelle ou à le condamner à mourir ? Adapa est un homme, pas un dieu, donc il sait que, de toute façon, il va mourir : l'alternative n'est donc pas équilibrée, le texte (Ea) laissant ouverte la possibilité de mourir (au ciel) comme une conséquence, immédiate et foudroyante de la consommation de la nourriture divine. La réponse à la question n'est pas si évidente. La façon de la poser est le résultat d'un effort littéraire et intellectuel remarquable – bien que la composition de cette « légende » soit jugée mineure. Probablement y a-t-il plus d'une solution, qui dépendra de la position que le lecteur veut assumer. Pour mieux comprendre les possibilités offertes à l'interprétation, nous nous sommes référés à la comparaison avec les textes mythologiques mésopotamiens qui utilisent cette articulation narrative, pour essayer de mieux évaluer la nature et les fonctions d'une nourriture/plante, et d'une boisson/eau « de vie », et, éventuellement, celles d'une nourriture et boisson de « mort ».

Lugalbanda et Gilgamesh

Dans un (autre) épisode du cycle d'Aratta, ayant toujours Lugalbanda comme protagoniste, apparaissent dans la narration, sans que leur origine ne soit clairement établie, une plante « de vie » et de l'eau « de vie », qui guérissent le héros, peut-être même lui rendent la vie⁷³. Lugalbanda, tombé malade pendant son voyage vers le pays d'Aratta, mourant (ou peut-être mort), est déposé par ses frères dans une grotte, entouré de nourriture, des réserves ou peut-être des offrandes funéraires, qui toutefois ne seront pas consommées. Après avoir prié plusieurs dieux, grâce à leur intervention, le jeune héros arrive à sortir de la grotte, et une fois dehors, ayant goûté à la « plante de vie », et à l'« eau de vie », il reprend ses forces et une activité « normale »⁷⁴ : il peut courir dans la montagne, et son premier projet est l'organisation d'un sacrifice, utilisant, pour la cuisine des dieux, ses propres réserves. Cette plante « de vie » pourrait correspondre au végétal magique censé allonger la durée de vie normale, (en particulier, celles des vieux) qui, dans le poème de Gilgamesh, se trouve au fond de la mer⁷⁵. Gilgamesh, qui sait désormais et qui a accepté le fait, qu'il ne pourra en aucun cas vivre éternellement arrive, suivant les indications compatissantes d'Utnapishtim, à la pêche, mais il ne pourra pas l'utiliser : un serpent la lui vole. C'est la consommation de cette plante qui permet au serpent de renouveler, périodiquement, son aspect extérieur – sa peau.

73. H. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings* (n. 10), p. 109-121.

74. H. Vanstiphout, *Epics of Sumerian Kings* (n. 10), p. 118, l. 264-275.

75. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 12), p. 720-722, T. XI, l. 278-317.

Aux Enfers

Au-delà de celle qu'Etana recherche au ciel pour obtenir une descendance, une autre plante « de vie », et une boisson « de vie », ont une fonction importante dans le mythe sumérien de la « Descente d'Inanna aux Enfers », impliquant le dieu Enki/Ea, qui, dans ce texte, est identifié comme leur propriétaire et maître. La déesse qui, en pénétrant dans son domaine, a défié Ereshkigal, reine des Enfers et sa propre sœur, va, selon les rites locaux, perdre progressivement pendant son périple sa tenue et ses bijoux, qui lui assuraient sa force divine. À son arrivée, nue et sans défense, elle est mise à mort, et son cadavre pendu à un crochet. Comme prévu par Inanna/Ishtar, sa mort génère un deuil général, mais aussi une crise grave dans l'ordre de la nature et de la fertilité, dont elle est la responsable. Si la déesse a couru ce risque, c'est parce qu'elle sait qu'Enki/Ea, pour éviter le chaos, viendra à son secours, utilisant la plante « de vie » et l'eau « de vie » qu'il possède. Mais ce mythe partage avec l'histoire d'Adapa un autre aspect, bien que dans une autre articulation – la série des instructions « négatives » pour l'entrée dans un autre monde. En effet, Enki crée pour cette mission deux êtres anomaux – des hommes/femmes, un type de personnel cultuel d'Inanna – et il les charge d'apporter ses remèdes « de vie » à la déesse aux Enfers pour la libérer⁷⁶. Il leur donne des instructions précises : ils se verront offrir du pain et de l'eau, de qualité et en abondance, par la reine des Enfers, reconnaissante parce que, par leur étrangeté, ces êtres l'ont consolée (faite rire ?). Mais eux, ils doivent refuser cette invitation et ce privilège, et demander à la place, jouant sur les règles de l'hospitalité, à avoir accès au corps d'Inanna, malgré l'opposition de la reine⁷⁷. Ils pourront ainsi lui administrer la plante et l'eau « de vie », la faire revivre, et la sortir des Enfers. Dans ce récit, le matériau magique, « de vie », coexiste ainsi avec une version « neutre » de la nourriture offerte, mais qui doit être également refusée – sous peine que le premier ne puisse marcher. Dans ce cas aussi, des personnels cultuels, de nature « mixte », renoncent à des avantages possibles, afin d'exécuter leur mission.

Le thème de l'hospitalité, contrariée et contradictoire, aux Enfers, est manifestement associé d'une part à celui du respect des rites et de l'autre à celui de la nourriture de vie/de mort qui, une fois consommée, lie pour toujours l'invité (de passage) à la demeure infernale. Dans le mythe de Nergal et Ereshkigal – contemporain du mythe d'Adapa et dont des fragments d'une version ont été également retrouvés dans les archives amarniennes⁷⁸ –, Nergal, dieu jeune et agressif, maître de la guerre, perturbe par son comportement arrogant l'accueil au ciel d'un envoyé de la déesse Ereshkigal, venu chercher au banquet céleste la portion de sa reine, confinée aux Enfers. La version amarnienne, plus synthétique, relate comment Nergal, descendu aux Enfers selon la requête d'Ereshkigal pour rendre compte de

76. J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 276-290. Cf. p. 284, l. 218-225.

77. *Ibid.*, p. 285, l. 214-248.

78. Cf. G. Pettinato, *Nergal ed Ereškigal. Il poema assiro-babilonese degli inferi*, Rome 2000 ; B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 506-524 ; J. Bottéro, S. N. Kramer, *Lorsque les dieux* (n. 7), p. 437-463.

son action, l'attaque et la maîtrise. Après que la déesse lui ait révélé son amour, Nergal accepte le mariage et assume la royauté sur les Enfers. Il est intéressant de remarquer que les versions plus récentes de ce mythe, réalisée au premier millénaire, utilisent spécialement le motif de l'hospitalité contrariée, associé à celui du voyage d'un niveau à l'autre du monde divin, pour élargir et enrichir la narration. Après l'agression de Nergal contre le démon messager d'Ereshkigal, pour éviter une grave crise – sans doute l'invasion des morts, libérés par la reine – le dieu doit descendre aux Enfers. Ea, ici défini comme « père » de Nergal, intervient à ce moment – comme dans le mythe d'Adapa. Mis devant le fait/ le crime accompli, le dieu fait à Nergal des reproches, puis il lui donne une série d'instructions, afin que sa descente reste un succès, probablement déjà dans la perspective de l'installer comme roi des Enfers, et époux de la déesse. Nergal doit apporter avec lui, dans sa descente, un siège particulier, un trône, et refuser toute offre d'hospitalité qui lui sera faite par la reine, manifestement sous peine d'être obligé à rester pour toujours aux Enfers⁷⁹. Il doit repousser non seulement le pain, la viande, la bière et l'eau qui lui seront présentés, mais aussi l'eau pour son bain. Cette liste se conclut avec un élément nouveau, la mention des avances érotiques que la déesse, amoureuse, fera à Nergal, qui finiront en effet par faire céder la résistance du dieu. Nergal ne mourra pas pour autant, ni ne sera retenu aux Enfers de façon définitive. Le récit continue montrant en effet une intervention magique d'Ea, qui transforme Nergal, rentré à sa place au ciel, en être laid, méconnaissable, pour lui permettre d'échapper au démon qui le cherche au ciel, pour le ramener auprès d'Ereshkigal, qui le réclame. La partie finale du texte est fragmentaire, mais la déesse obtient enfin le retour de son époux grâce à son amour et à son *sex appeal*, sans besoin d'utiliser de rituels ni de matières magiques : la mentalité semble avoir changé, et le récit évolue désormais dans une autre direction.

La composition appartenant au cycle sumérien de Gilgamesh qui relate la « descente aux Enfers » d'Enkidu, son ami – la même qui contenait la « fable » citée dans le mythe d'Etana – intègre aussi, dans le discours que le roi d'Uruk tient à son ami Enkidu pour le préparer au voyage, une série d'interdits, mais la fonction de cette liste est différente⁸⁰. Enkidu descend aux Enfers pour rendre service à Gilgamesh, qui veut récupérer des objets qui y sont tombés. Il s'agit toujours d'éviter de se faire retenir dans le monde infernal, donc de mourir, mais les interdictions ne concernent pas la participation à des rites d'hospitalité, absurdes en parlant des enfers. Les instructions de Gilgamesh portent plutôt sur le comportement que le voyageur doit respecter avec attention : pour éviter de se faire remarquer comme « vivant » par les morts, il doit agir comme un mort, montrant son intégration parfaite dans le monde des Enfers. La question de la nourriture et de la boisson n'est pas traitée par la liste des interdits. Les conseils se centrent plutôt sur l'apparence du voyageur : sont à éviter des habits neufs, chaussures, armes, objets d'apparat, huiles et parfums, tout ce qui attire l'attention et la jalousie des morts, mais aussi

79. B. R. Foster, *Before the Muses* (n. 8), p. 515-516, l. 35'-48'.

80. A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic* (n. 12), p. 728-731, T. XII, l. 10-60.

toute gestualité exprimant des sentiments – amour, haine pour l'épouse ou le fils. Enkidu, incapable de suivre ces recommandations, sera retenu aux Enfers, donc il mourra, au grand dam de Gilgamesh. Dans ce cas, même si ni la nourriture ni la boisson « de vie »/ « de mort » ne sont mentionnées, la conséquence du respect (ou du non-respect) de l'interdiction (alimentaire ou autre) est claire, vie/mort, en particulier pour un « homme », un non-dieu.

Dans les mythes cités, la mention de la plante « de vie », de l'eau « de vie » semble être associée à des situations de mouvement, une transition entre niveaux différents du monde, en particulier du « ciel » vers les Enfers et retour, et de l'observance des règles et des rites prévus, aussi quand les protagonistes sont des dieux. Le mythe d'Adapa, attiré sans doute par l'orientation du mythe d'Etana, est un récit d'ascension – certes, après un plongeon involontaire dans les abysses de la mer – vécu par un homme, qui n'arrive pas pour autant à devenir immortel, comme le sont les dieux. Dans la « Descente d'Inanna aux Enfers », on retrouve la plupart des éléments figurant dans le mythe d'Adapa. Même la question de la faute à l'origine de l'histoire, volontaire et divine dans le cas de la « Descente d'Inanna » – la déesse voulant « connaître » le royaume infernal de sa sœur, situé au-delà des limites des dieux célestes –, est retraceable dans l'histoire d'Adapa : Anu finit par indiquer la responsabilité ultime d'Ea dans la crise climatique, mais aussi théologique. D'autre part, dans le mythe d'Inanna, la matière magique, propriété d'Enki, apparaît être vraiment liée à la vie, et à la vie divine, servant à libérer la déesse, morte, de l'emprise des Enfers. La consommation de cette plante a donc un effet fort, visible et positif : le retour de la déesse au ciel permet de rétablir le rythme de la vie et de la fertilité de la nature. On ne peut pas oublier, par ailleurs, la célèbre variante biblique de ce thème, dans le livre de la Genèse, où la consommation, explicitement interdite, du fruit d'un arbre spécial, celui de la connaissance – où un serpent se cache et donne des conseils ambigus –, détermine l'exclusion des coupables de ce monde, et l'impact sur les hommes et les femmes de la mort et de la souffrance⁸¹.

Dans ce contexte, il n'y a donc pas de raisons de douter que la nourriture « de vie » offerte par Anu – sans être identifiable avec la plante « de vie » qui appartient à Ea, celle qui rend la vie aux morts –, soit quelque chose de différent de ce que son nom indique. Il s'agit de la nourriture que les dieux partagent, et l'invitation faite à Adapa est destinée à l'intégrer dans le monde des dieux, au ciel. Cela s'apparente sans doute à l'expérience qu'Utnapishtim a vécue après le déluge, de devenir immortel. Son changement de statut ayant été imposé par l'autorité d'Enlil, Utnapishtim n'a pas eu le choix qui s'est présenté à Adapa. Il s'est retrouvé enfin isolé, exilé avec son épouse dans la solitude du monde chthonien, dans une île entourée par les eaux souterraines, privé de la communication avec les hommes – sauf Gilgamesh, qui a pu le rejoindre au bout d'un long chemin initiatique, et qui d'ailleurs se chargera de transmettre son savoir, une fois rentré à Uruk. C'est peut-être sur cette base que nous pouvons mieux comprendre ce que

81. Gn 2, 5-25. 3, 1-24 ; cf. A. Winitzer, « Etana in Eden » (n. 4).

dit Ea quand il affirme, dans son discours à Adapa, que ce qu'Anu lui donne est en réalité une nourriture de « mort », qui va le tuer. Il ne s'agit pas d'un mensonge ni d'un calcul mesquin, pour éviter de perdre un serviteur expert et actif dans le temple d'Uruk, comme on l'a parfois suggéré. Ea sait que la connaissance qu'il a transmise à Adapa lui donne un rôle particulier dans le monde, une puissance que les dieux estiment d'ailleurs excessive voire dangereuse, tandis que la nourriture divine, et l'intégration d'Adapa dans la cour céleste d'Anu, le priveront de sa vie normale, quotidienne, le sépareront pour toujours des autres hommes – donc, le feront mourir, de quelque manière. Adapa a raison de ne pas manger. Mais ce n'est pas une règle générale : tout autre comportement aurait été possible, et compréhensible, dans une vision plus vaste des histoires. Dans le mythe d'Etana, devant l'alternative manger/ ne pas manger, d'abord les petits serpents, puis les intestins du bœuf, l'aigle est face à des choix qui semblent évidents, corrects et normaux, comme d'ailleurs son fils, qui s'appelle *Atrahasis*, le lui répète. L'aigle pourtant fait ce qu'il sait devoir faire, guidé par un autre ordre d'idées, une autre perception de l'histoire, une autre compréhension du sens des événements.

Adapa, l'*apkallu*

La lecture que nous avons entreprise du mythe d'Adapa a pris en compte les interprétations les plus importantes et récentes développées sur ce texte, qui, comme on l'a dit, identifient l'objet et la fonction même du récit dans le thème de la connaissance comme pouvoir, exprimé par la puissance de sa parole « magique », qu'Ea a attribuée à son agent rituel spécialisé⁸². Dans cette perspective, le récit illustre et justifie l'autorité des spécialistes des savoirs qui estiment appartenir à la même catégorie qu'Adapa, donnant un fondement religieux et mythologique à leurs fonctions et compétences.

La recherche assyriologique a d'autre part montré, depuis longtemps, que l'image d'Adapa n'est pas associée seulement à cette connaissance, mais aussi au processus de sa transmission et de sa manifestation dans le monde, d'une part comme culture et tradition, de l'autre comme force agissante dans la nature et dans la société⁸³. Ce développement est un processus intellectuel qui se met en forme progressivement, sans doute à l'époque néo-assyrienne et néo-babylonienne, surtout dans le contexte de la construction impériale, se poursuivant aux époques tardives. Dans une série de textes, pour la plupart datés du premier millénaire, appartenant à la bibliothèque néo-assyrienne de Ninive, le nom d'Adapa, suivant d'ailleurs celui du dieu Ea, apparaît lié à celui d'Oannès, U'anna-Adapa étant identifié comme

82. Cf. A. Annus, *The Overturned Boat* (n. 4) ; S. L. Sanders, *From Adapa to Enoch* (n. 4) ; S. J. Milstein, « The "Magic" of Adapa » (n. 56). Voir aussi A. Annus, « Review of *From Adapa to Enoch: Scribal Culture and Religious Vision in Judea and Babylon* », *Texts and Studies in Ancient Judaism* 167, Mohr Siebek, Tübingen 2017, *Bibliotheca Orientalis* 75/1-2 (2018), col. 160-166.

83. Ph. Talon, « Le mythe de Adapa » (n. 4) ; *Id.* « La transmission des savoirs en Mésopotamie ancienne » (n.49).

l'auteur d'œuvres littéraires⁸⁴. Mais Oannès est aussi, dans le traité des *Babyloniaca* de Bérosee⁸⁵, d'époque séleucide, le nom du *mischwesen*⁸⁶, l'homme-poisson venu de la mer, – le démiurge qui transfère aux premiers hommes les éléments de la culture et de la civilisation, toutefois sans partager leur nourriture⁸⁷.

Le nom d'Adapa se trouve aussi cité dans des textes appartenant à une tradition mythologique érudite qui liste les noms sumériens d'une série de personnages appelés *apkallu/abgal*, les « technocrates », des spécialistes chargés des fonctions administratives dans la gestion du monde céleste et terrestre. La production de ces listes, souvent intégrées dans des textes rituels et d'exorcisme, se développe à l'époque néo-assyrienne⁸⁸, reprenant par ailleurs des aspects d'une iconographie spécifique déjà attestée en particulier dans la glyptique babylonienne et cassite de la fin du deuxième millénaire⁸⁹, et, plus tard et de façon plus visible, dans l'art des reliefs palatiaux de l'empire, ainsi que dans la production de figurines en terre cuite à fonction prophylactique et apotropaïque⁹⁰. Ces représentations mettent toutes en

-
84. W.G. Lambert, « A Catalogue of Texts and Authors » (n. 48), cf. p. 64-65, l. 1-7 ; voir aussi Id. « Ancestors, Authors and Canonicity », *Journal of Cuneiform Studies* 1 (1957), p. 1-14. Cf. M. P. Streck, « Oannes », dans D. O. Edzard, *et al.* (éd.), *Reallexikon des Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin-New York 2003, p. 1-3.
 85. M. S. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, Malibu (Californie) 1978. Voir en général, J. Haubold, « The World of Berossos: an Introduction » et « 'The Wisdom of the Chaldaens': Reading Berossos, Babyloniaca Book I », dans J. Haubold, G. B. Lanfranchi, R. Rollinger, J. Steele (éd.), *The World of Berossos. Proceedings of the 4th International Colloquium on the Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions, Hatfield College, Durham, 7th-9th July 2010*, Wiesbaden 2013, p. 3-14 et p. 31-55.
 86. F. A. M. Wiggermann, « Mischwesen. A. Philologisch. Mesopotamien », dans E. Ebeling, *et al.* (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, vol. VIII, Berlin-New York 1992, p. 222-244.
 87. M. S. Burstein, *The Babyloniaca* (n. 85), p. 155-157, et p. 160-161.
 88. Cf. E. Reiner, « The Etiological Myth of the "Seven Sages" », *Orientalia* n.s. 30/1 (1961), p. 1-11 ; R. Borger, « Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* » (n. 5).
 89. E. Porada, *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections I, the Pierpont Morgan Library Collection*, Washington 1948, p. 65, n° 581 ; D. M. Matthews, *Principles of Composition in Near Eastern Glyptic of the Later Second Millennium B.C.*, Göttingen 1990, p. 196, n° 39-40 ; G. Stiehler-Alegria Delgado, *Die kassitische Glyptik*, Munich-Vienne 1996, pl. XXIX, n° 266, 266a, 267, 268 ; cf. M. G. Masetti-Rouault, « L'*apkallu*-poisson et son image : notes sur la conservation et la diffusion d'éléments de la culture mésopotamienne au Proche-Orient à l'époque préclassique », *Semitica* 52-53 (2004), p. 37-55.
 90. D. Kolbe, *Die Reliefprogramme religiös-mythologischen Charakters in neu-assyrischen Palästen. Die Figurentypen, ihre Benennung und Bedeutung*, Berne 1981, p. 14-30 ; J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Londres 1992, p. 163-164 ; voir aussi p. 82-83 ; J. C. Greenfield, « *Apkallu* », dans K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (éd.), *Dictionary of the Deities and the Demons in the Bible*, Leyde-Boston-Cologne 1999, p. 72-74 ;

évidence la nature mixte, humaine et animale des *apkallu*, poissons, ou rapaces avec des membres humains, les identifiant comme une catégorie de génies, parfois armés, protecteurs contre les attaques des démons. Une partie des *apkallu* est en effet représentée dans une position héraldique agressive, armés et prêts au combat, tandis qu'une autre assume une gestualité suggérant plutôt des fonctions rituelles, d'exorcisme et de bénédiction. Les listes, qui traitent uniquement des génies-poissons, les « carpes lumineuses », donnant leurs noms, les partagent en deux groupes, le premier formé par sept *apkallu* (identifiés aussi comme les « Sept Sages »), qui semblent être autonomes, et exercer leur fonction de gestion de monde sans s'associer à des rois ; U'anna (-Adapa) y apparaît en première position, la dernière étant tenue peut-être par une autre de ses épiclèses, Utuabzu, « celui qui a été transporté au ciel », une référence donc à son ascension⁹¹. Le premier des *apkallu* du deuxième groupe⁹² apparaît dans la liste en connexion avec le nom d'Enmerkar, un des rois postdiluviens, leur relation caractérisée apparemment comme une collaboration ou une situation de service. Les derniers *apkallu*, qui le suivent dans la liste, tendent à s'humaniser dans leur nature et leur apparence et, d'autre part manifestent un caractère agressif et arrogant marqué vis-à-vis des dieux, provoquant des crises et attirant sur les hommes la punition divine. Cet aspect de la tradition en train de se former à l'époque néo-assyrienne, qui insiste sur la capacité de révolte et d'indépendance des *apkallu* plus « récents », associés à des rois, est important, parce qu'il pourrait s'appuyer, de quelque façon, sur le discours développé tant dans le mythe d'Adapa que dans celui d'Etana.

À l'époque séleucide, l'évolution finale de ces thèmes, centraux pour comprendre la culture mésopotamienne antique, se manifeste dans la composition de nouvelles listes d'*apkallu*, qui, s'appuyant directement sur la « liste royale sumérienne », établissent désormais une relation aussi entre les sept premiers rois d'avant le déluge et les premiers sept *apkallu*, indiquant leur éventuelle collaboration dès le début du temps : les génies deviennent alors des conseillers du roi⁹³. Pour la période après le déluge, on ne trouve plus dans la liste qu'une seule référence, censurée et banalisée, à la série des *apkallu* « transitionnels », plus humanisés mais agressifs, à laquelle l'Adapa du mythe aurait pu appartenir. Sont listés ensuite les noms d'intellectuels, experts et chefs d'écoles sribales célèbres, auteurs d'œuvres de grande autorité, indiquant les noms de rois également connus, dont la mémoire

F. A. M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Groningen 1992, p. 65-90.

91. Cf. E. Reiner, « The Etiological Myth » (n. 88), p. 2, l. 1'-9' ; R. Borger, « Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* » (n. 5), p. 112.

92. Cf. E. Reiner, « The Etiological Myth », (n. 88), p. 2, l. 10'-31' ; R. Borger, « Die Beschwörungsserie *Bīt mēseri* » (n. 5), p. 112.

93. Cf. J. van Dijk, « II. Die Tontafeln aus dem rēš-Heiligtum », dans H. Lenzen, *Vorläufiger Bericht über die von dem deutschen archäologischer Institut und der deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der deutschen Forschungsgemeinschaft unternommen Ausgrabungen in Uruk-Warka* 18, Berlin 1962, p. 43-52.

littéraire persistait, pendant le règne desquels ils ont opéré. Dès lors, ces savants ne sont plus identifiés comme étant des *apkallu*, mais des *ummānu*, des (simples) intellectuels « spécialistes ». Bérose aussi connaît et utilise la connexion entre la « Liste royale sumérienne », dont il traduit la première partie en grec, et la liste des sept *apkallu*. Son œuvre commence, d'ailleurs, au début du règne du premier roi (d'Eridu), par l'apparition du monstre, le *mischwesen* poisson-homme Oannès, sur les plages du Golfe, où il va transmettre aux hommes toute la connaissance et le savoir-faire nécessaire à la vie sociale, ainsi que les œuvres littéraires fondatrices, comme l'*Enuma Elish*. Dans une autre partie de son traité, de façon indépendante, Bérose fournit la liste des sept premiers rois mésopotamiens, citant, sans ordre, ceux du reste des *apkallu*⁹⁴.

Si Oannès est certainement la transcription en grec de U'anna-Adapa, sa description chez Bérose ne laisse pas des doutes quant au fait qu'il est un *apkallu*, un poisson avec une tête et des membres humains, ce qui lui permet de se déplacer et de communiquer avec les hommes. Le mythe d'Adapa ne contient aucune référence à l'éventuel aspect pisciforme du protagoniste, mis à part l'épisode du plongeon dans la mer, et d'ailleurs, dans sa version akkadienne, il n'est jamais identifié à un *apkallu*. Le mythe en sumérien, plus antique, utilise ce terme sans référence à l'iconographie du *mischwesen*, qui est postérieure, mais manifestement comme un titre, indiquant la fonction d'Adapa à Eridu. Mais le texte en sumérien évoque aussi le roi Etana, pendant le règne duquel pourrait se situer l'histoire d'Adapa, donnée ignorée dans sa version akkadienne⁹⁵. Bien que Bérose utilise, pour situer chronologiquement la sortie de la mer d'Oannès, le début du règne d'Aloros (correspondant à l'Alulim de la Liste royale sumérienne), il faut remarquer qu'il ajoute l'information que ce roi aurait affirmé avoir été nommé/choisi par une divinité pour être le « berger » de son peuple – ce qui représente une citation tant du mythe d'Adapa en sumérien que du mythe d'Etana. Le texte de Bérose semble opérer ainsi une sorte de connexion et de synthèse entre les deux mythes, situés ensemble à la fondation même du système de pensée mésopotamien : à l'image de l'alliance entre un roi et un aigle doué d'une nouvelle forme de connaissance, qui descendent ensemble du ciel formant un seul corps, s'oppose et s'intègre l'image de la sortie de la mer d'un homme/poisson, qui transmet la même connaissance aux hommes, rendant possible, et efficace, grâce à la mise en place des institutions et de la culture, l'organisation de la société par l'État, et par le roi.

94. M. S. Burstein, *The Babyloniaca* (n. 85), p. 155-157 et p. 160-161.

95. A. Cavigneaux, « Une version sumérienne » (n. 3), p. 17-18, l. 24-53.